Quran and Hadith Studies علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/ Vol. 54, No. 1: Issue 108, Spring & summer 2022, p.197-214

Online ISSN: 2538-4198 Print ISSN: 2008-9120

Receive Date: 28-05-2021 Revise Date: 06-11-2021 Accept Date: 28-11-2021

DOI: 10.22067/jquran.2021.70657.1115 Article type: Original

The Challenge of the Conflict between the Torah Background of the Quran Stories and the Verses Context

Roohollah Najafi, Associate Professor, Kharazmi University

Email: r.najafi@khu.ac.ir

Abstract

In the course of understanding the Holy Quran stories, sometimes there are two possible meanings; one of them can be reinforced by the historical background of the story in the Torah and the other by the context of the Quran verses. In such cases, there is a challenge regarding the preference of one of these two indications over the other. Some examples of this problem can be seen in the stories of "the fratricide of Adam's son," "laughing of Abraham's wife," the nakedness of Adam and Eve," "sale of Joseph", and "the nine-hundred-and-fifty-year mission of Noah". So, in this study, these five stories were analyzed. The findings suggest that no fixed solution can be suggested for overcoming the difficulty of the conflict between the Torah background and the context of the Quran verses, and in each case, the final judgment varies according to several factors. In other words, there are factors such as "the strength and weakness of the context'', "effectiveness or ineffectiveness of adducing from the Torah", and "the presence or absence of an indication for ignoring the context or the Torah background" that affect the judgment.

Keywords: Context, The Torah, Understanding, Interpretation, Story of the Quran

علوم قرآن و حدیث
Quran and Hadith Studies
سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸- بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۲۱۴ - ۱۹۷
HomePage:https://jquran.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی ۴۱۹۸-۲۵۳۸
تاریخ دریافت:۱۴۰۰/۰۳/۰۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۸/۱۵ تاریخ پذیرش:۱۴۰۰/۰۹/۰۷
نوع مقاله :پژوهشی
DOI: 10.22067/jquran.2021.70657.1115

چالش ناسازگاری پیشینه توراتی قصه های قرآن با سیاق آیات

روح الله نجفي
دانشيار دانشگاه خوارزمي
Email: r.najafi@khu.ac.ir

چکیده

در مقام فهم قصه‌های قرآن، گاه دو وجه محتمل است که یکی را پیشینه تاریخی قصه در تورات و دیگری را سیاق آیات قرآن تقویت می‌کند. در این سنخ مواضع، این چالش رخ می‌نماید که کدام یک از این دو قرینه را باید بر دیگری تقدم و رجحان نهاد. در قصه برادرکُشی پسر آدم، در قصه خندیدن همسر ابراهیم، در قصه برهنگی آدم و حواء، در قصه فروش یوسف و در قصه رسالت نهصد و پنجاه ساله نوح می توان مصادیقی از مسأله فوق را ملاحظه کرد.

تحقیق حاضر پس از تحلیل این نمونه های پنجگانه، بدان منتهی شده است که نمی‌توان برای خروج از چالش تعارض پیشینه توراتی با سیاق آیات، راهکاری ثابت پیشنهاد کرد بلکه داوری نهایی در هر مورد، برحسب عوامل متعدد، متغیر است. به دیگر بیان، عواملی نظیر شدت و ضعف سیاق، تعیین کننده بودن یا نبودن استشهاد به تورات، وجود یا عدم قرینه برای نادیده‌انگاری سیاق یا نادیده‌انگاری پیشینه توراتی، در مقام داوری اثرگذار هستند.

کلیدواژه‌ها: سیاق، تورات، فهم، تفسیر، قصه قرآن.

مقدمه

تفسیر قرآن، تلاشی روشمند برای فهم مراد متکلم از الفاظ و جملات قرآن است. فهم کننده قرآن برای دریافتن معانی آن، از قرائن و شواهد متعدد مدد می جوید. از جمله مهم‌ترین این قرائن، «سیاق آیات قرآن» است. مراد از سیاق آن است که به وقت سخن گفتن، هر واژه، قبل و بعدی دارد و هر جمله نیز قبل و بعدی دارد. محققان قرآن، از این قبل و بعدها، به سیاق آیه یا سیاق آیات تعبیر می کنند. از دیگر سو، «منابع اهل کتاب» نیز یاریگر فهم قرآن است؛ زیرا بسیاری از مضامین قرآن به‌ویژه حکایات آن از امت-های سابق، در منابع یهودی و مسیحی، پیشینه ای تاریخی دارد.

تحقیق حاضر در مقام آن نیست که از چرایی اعتبار سیاق آیات یا منابع اهل کتاب در فرایند فهم قصص قرآن سخن گوید و بر لزوم مدد گرفتن از این دو منبع، دلیل اقامه کند، زیرا به بحث نهادن این دو مسأله، عرصه را از پرداختن به موضوع اصلی می‌ستاند. از این رو، امکان مدد گرفتن از سیاق آیات و منابع اهل کتاب را برای فهم بهتر قصه‌های قرآن، مفروض می‌انگارد و از خواننده ناموافق انتظار دارد که بحث را با فرض اعتبار این دو منبع، دنبال نماید.

در این راستا، فهمنده قصص قرآن آن گاه که از سیاق آیات و منابع اهل کتاب مدد می‌جوید، محتمل است که با ناسازگاری میان این دو منبع مواجه گردد، بدین شرح که در مقام فهم آیه، دو احتمال الف و ب وجود دارد و این دو احتمال، با یکدیگر قابل جمع نیستند اما قرینه حاصل از منابع اهل کتاب، احتمال الف و قرینه حاصل از سیاق آیات، احتمال ب را موید می‌دارد.

در این حالت، پرسش آن است که تمسک به سیاق آیات راجح است یا تمسک به منابع اهل کتاب؟ کدام قرینه را باید مقدم انگاشت؟ و وزن کدام یک را باید فزونتر ارزیابی کرد؟

تحلیل پنج نمونه ناهمخوانی میان پیشینه توراتی با سیاق آیات

چگونگی فهم قصه های قرآن در فرض تعارض سیاق آیات با پیشینه تاریخی قصه در تورات، موضوعی است که تاکنون درمعرض نظریه پردازی قرار نگرفته است.

به نظر می‌رسد برای پاسخگویی عالمانه به پرسش تحقیق، فرضیه‌پردازی کلی و ذهنی، روا نیست بلکه باید مصادیق جزئی و عینی را به بحث نهاد. از این رو، در ادامه، پنج نمونه از این سنخ ناهمخوانی‌ها را به ترازوی تحقیق می‌نهیم. در این نمونه‌های پنجگانه، فهم کننده قصه قرآن باید درباره میزان اعتبار قرینه‌های حاصل از سیاق آیات و منابع اهل کتاب در فرض تعارض، داوری کند، زیرا در مقام فهم، دو نظریه رقیب وجود دارد که یکی به سیاق آیات و دیگری، به پیشینه توراتی قصه استشهاد می‌جوید.

الف. ناهمخوانی تورات با سیاق در قصه برادر کُشی پسر آدم

وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِن أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ ...(مائده/۲۷) فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ ... (مائده/۳۰)

(و برای ایشان، داستان دو پسر آدم را به راستی بخوان، آن گاه که قربانی عرضه داشتند و از یکی پذیرفته شده ولی از دیگری پذیرفته نشد. ناپذیرفته گفت: تو را خواهم کُشت! ... پس ضمیر او، او را به قتل برادرش راغب کرد و وی را کُشت...)

به گفته فخر رازی، در توضیح تعبیر «ابْنَيْ آدَمَ» در آیه ۲۷ مائده، دو قول در میان اهل تفسیر مطرح شده است. قول مشهور، مراد از دو پسر آدم را فرزندان بلاواسطه او می‌داند اما بر وفق قول حسن و ضحاک، مراد از دو پسر آدم، فرزندان بلاواسطه او نیستند بلکه مراد، دو مرد از بنی‌اسرائیل هستند. (فخررازی،۱۷۳/۱۱)

هویداست که معنای حقیقی «ابنَیْ آدم» –به صورت مثنی– دو پسر بلاواسطه آدم است اما مخالفان این قول، می‌توانند به مواضعی از قرآن استشهاد جویند که از آدمیان با تعبیر «بنی آدم» –به صورت جمع– یاد شده است. (نظیر آیات ۲۶، ۲۷، ۳۱ و ۳۵ سوره اعراف)

به علاوه، تکیه‌گاه اصلی قول نامشهور، سیاق آیات در سوره مائده است که پس از حکایت دو پسر آدم و قتل یکی به دست دیگری، بیان می‌دارد : «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا...» (مائده/۳۲) یعنی به این سبب، بر بنی اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس دیگری را بکشد، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد، مگر قتلی که قصاص یا جزای فساد در زمین باشد.

به گفته فخر رازی، وجه استدلال به این آیه در تأیید قول حسن و ضحاک آن است که اگر مراد از دو پسر آدم، دو مرد از بنی‌اسرائیل باشند، این ماجرا می تواند سبب تشریع احکام قتل نفس بر بنی اسرائیل شده باشد تا ایشان از این کار، بازداشته شوند اما ماجرای قتل یکی از دو پسر حقیقی آدم به دست دیگری، تناسب ندارد که سبب تشریع احکام قتل نفس بر بنی اسرائیل معرفی گردد.(همان)

از دیگر سو، ملاحظه پیشینه قصه در تورات، قول حسن و ضحاک را تضعیف می‌کند و قول مشهور را موید می‌دارد. در تورات در این باره آمده است:

آدم زن خود حوا را بشناخت و او حامله شده قائن را زایید... (کتاب مقدس، سفر پیدایش،۱/۴) و بار دیگر برادر او هابیل را زایید... (همان،۲/۴) قائن هدیه‌ای از محصول زمین برای یَهُوَه آورد و هابیل نیز از نخست زادگان گله خویش و پیه آن ها، هدیه‌ای آورد و یَهُوَه هابیل و هدیه او را منظور داشت اما قائن و هدیه او را منظور نداشت (همان،۵/۴-۳) ...و واقع شد چون در صحرا بودند، قائن بر برادر خود هابیل برخاسته

او را کشت. (همان، ۸/۴)

در این قصه تورات به سان حکایت سوره مائده، از دو پسر آدم سخن رفته است که خداوند هدیه و قربانی یکی از آن دو را پذیرفت و هدیه دیگری را نپذیرفت و این ماجرا، سرانجام به قتل یکی از دو برادر به دست دیگری انجامید. این وجوه شباهت، اجازه می‌دهد که حکایت سوره مائده و حکایت باب چهارم سفر پیدایش را ناظر به واقعه‌ای واحد قلمداد کنیم. بر این اساس، تورات تأیید می‌کند که «ابْنَيْ آدَمَ» در آیه ۳۰ مائده، فرزندان بلا واسطه آدم هستند و حمل این تعبیر بر دو تن از بنی‌اسرائیل با استناد به سیاق آیات قرآن، ضعیف جلوه می‌کند؛ بویژه آن که در گفتمان قرآن، فاصله‌های تاریخی میان اقوام درنوردیده می‌شود و بعید نیست که حادثه ای در زمان فرزندان بلاواسطه آدم، سبب تشریع حکمی بر بنی اسرائیل معرفی گردد.

ب. ناهمخوانی تورات با سیاق در قصه خندیدن همسر ابراهیم

فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لاَ تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُواْ لاَ تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ وَامْرَأَتُهُ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِن وَرَاء إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ (هود/۷۱-۷۰)

(و چون ابراهیم مشاهده کرد که دست‌های ایشان به سمت غذا نمی‌رود، آنان را نامعهود انگاشت و ترسی از ایشان به دلش افتاد. آنان گفتند مترس! ما به سوی قوم لوط فرستاده شده‌ایم و زن او ایستاده بود، پس خندید، پس وی را به اسحاق و در پی اسحاق به یعقوب، مژده دادیم.)

اهل تفسیر در توضیح سبب خندیدن همسر ابراهیم در آیه فوق، اختلاف کرده‌اند. دراین باره، دست کم اقوال ششگانه ذیل را می‌توان برشمرد:

۱) شادی از نابودی قوم لوط

فخررازی (۲۲/۱۸) آورده است که همسر ابراهیم، نسبت به قوم لوط به سبب کفر و عمل زشت آنان، انکاری عظیم داشت و چون شنید که فرشتگان برای نابودسازی آنان آمده اند، شاد شد و خندید. فخررازی خود این قول را برنگزیده بلکه آن را زائد شمرده است. (همان،۲۳/۱۸)

۲) تعجب از غفلت قوم لوط

به گفته طبری(۸۷/۱۲) سبب خنده همسر ابراهیم، غفلت قوم لوط بود که فرستادگان الهی برای هلاکت آن‌ها آمده بودند. طبری از میان وجوه مختلف، این وجه را به صواب نزدیکتر شمرده و آن را اختیار می‌کند. (همان، ۸۹/۱۲) فخررازی (۲۲/۱۸) هم از این قول یاد کرده است که همسر ابراهیم، از روی تعجب برای قومی خندید که عذابشان فرارسیده بود اما در غفلت بودند. البته فخر، این قول را برنگزیده بلکه آن را زائد خوانده است. (همان،۲۳/۱۸)

۳) تعجب از غذا نخوردن مردان ناشناس

به گفته طبری،(۸۶/۱۲) برخی بر آن رفته‌اند که سبب خنده همسر ابراهیم، تعجبش از آن بود کـه وی و شوهرش، از باب احترام، خود به خدمت مهمانان برخاسته‌اند اما ایشان از خـوردن غـذا، خـودداری مـی-ورزند. البته در سیاق آیه، به خدمتگزاری همسر ابراهیم اشـاره نشـده اسـت مگـر آن کـه قیـام او را از بـاب خدمت قلمداد کنیم چنانکه در تفسیر جلالین ، قیام همسر ابراهیم برای خدمتگزاری معرفـی شـده اسـت. (محلّی و سیوطی،۲۲۹)

۴) تعجب از بیم ابراهیم در برابر مردان ناشناس

به گفته مقاتل بن سلیمان (۱۲۵/۲) علت خنده همسر ابراهیم آن بـود کـه ابـراهیم از آن سـه ناشـناس، دچار خوف و لرزش شد، حال آن که وی دارای خادمان و اطرافیان بود. فخررازی (۲۳/۱۸-۲۲) این قول را در زمره اقوال زائد، دانسته است.

۵) شادی از امنیت در برابر مردان ناشناس

به گفته فراء، علت خنده همسر ابراهیم، سرور وی از امنیت بود. (فراء،۳۷۳/۱) بدینسان چون فرشتگان به ابراهیم گفتند مترس، همسرش از شادی آن که امن هستند، خندید. فخررازی (۲۳/۱۸-۲۲) نیز این نظر را برگزیده که سبب خنده، سخن فرشتگان به ابراهیم بود که به او گفتند «مترس»! بـدین‌سـان زوال تـرس از ابراهیم سبب سرور همسرش شد و در این حالت، خندید.

به گفته طباطبایی، بر وفق قول اکثریت مفسران که «ضحکت» را به خندیـدن معنـا کـرده انـد، دربیـان سبب خنده، نزدیکترین قول به صواب آن است که همسر ابراهیم بـه سـبب خـودداری مهمانـان از خـوردن طعام، وحشت زده شد و این امتناع، از شرّ و بدی خبر می داد. آن گاه چون برای وی آشکار شـد کـه آنـان، فرشتگانی گرامی هستند که به خانه ایشان فرود آمده‌اند و هیچ گزندی، متوجه ایشان نیست، شاد و مسـرور گشت و خندید. (طباطبایی، ۳۱۱/۱۰)

۶) تعجب از بشارت یافتن به اسحاق

بر وفق نقل ابن عطیه (۹۵۷) از وهب بن منبه، وی سبب خنده را بشارت یافتن به اسحاق دانسته است. طبری(۸۷/۱۲) نیز این قول را یاد کرده است که سبب خنده همسر ابراهیم، تعجب وی بـود کـه چگونـه در سن پیری او وشوهرش، برای آن دو فرزندی باشد؟

طبری (۸۸/۱۲) می افزاید که قائلان به این قول، بر آنند که «ضحکت» گرچه مقدم ذکر شده است امـا در معنا موخر است و تأویل کلام چنین است: «و امرأته قائمه فبشّرناها باسحاق و من وراء اسحاق یعقـوب فضحکت و قالت یا ویلتا أ ألد وأنا عجوز؟» بدینسان همسر ابراهیم، پس از بشارت یـافتن بـه فرزنـد، مـی خندد و می گوید آیا من به وقت پیری، فرزند می آورم؟

سیوطی (۲۵/۲) نیز در بیان مصادیق قرآنی «تقدیم وتـأخیر» ، عبـارت «فضـحکت فبشـرناها» را یـاد کرده و معنای آن را «فبشرناها فضحکت» انگاشته است. با ایـن همـه، فخـررازی، (۲۳/۱۸-۲۲) قـول بـه تقدیم و تأخیر را در این موضع، در زمره اقوال زائد، دانسته است. طباطبـایی (۳۱۱/۱۰) نیـز ایـن قـول را در زمره اقوال عاری از دلیل برشمرده است.

دشواری انتخاب در میان اقوال فوق، سبب شده است که برخی مفسران چند قول را در کنار یکدیگر یاد کنند بی آن که وجه مختار خود را تعیین کنند. به عنوان نمونه، زمخشری (۳۰۴/۲) علت خنده را شادی بـه خاطر زائل شدن ترس یا به خاطر نابودی بدکاران قوم لوط شمرده و باز احتمال می دهـد کـه علـت خنـده، انکار در مقابل غفلت قوم لوط بوده باشد، زیرا عذاب آن ها را فرا گرفته بود.(همان)

به نظر می‌رسد اگر قرار باشد که با قطع نظر از تورات و تنها بر حسب سیاق قرآن، علت خندیدن همسر ابراهیم جستجو گردد، باید به سه نکته عنایت شود:

۱- اصل آن است که خندیدن برای ابراز شادی است نه برای ابراز تعجب.

۲- سبب خنده باید در آیات قبل، مذکور باشد و نمی‌توان از وجهی سخن گفت کـه در آیـات پیشـین سخنی از آن نرفته است.

۳- باید نزدیکترین جمله صالح پیش از فعل «ضحکت» را معیار تعیین سبب خنده قرار داد.

در این راستا، جمله «امْرَأَتُهُ قَآئِمَةٌ» تنها از ایستاده بودن همسر ابراهیم در میـان جمـع خبـر مـی‌دهـد و نمی‌تواند بیانگر علت خنده وی باشد. از ایـن رو، جملـه «إِنَّـا أُرْسِـلْنَا إِلَـی قَـوْمِ لُـوطٍ» نزدیکتـرین جملـه صلاحیت دار پیش از «ضحکت» برای تعیین سبب خندیدن جلوه می‌کند. اگر این جمله معیار گردد، قـول نخست از اقوال ششگانه یاد شده موجه می‌گردد. یعنی زن ابراهیم چون خبر آمدن فرشته‌ها برای نابودی قوم لوط را شنید، از باب ابراز شادمانی، خنده سر داد. ممکن است اشکال شود که اظهار شادی از نابودی یـک قوم رفتاری بدخواهانه و غیر اخلاقی است اما می‌توان پاسخ داد که قوم لـوط مردمـانی بـدکار و کفـر پیشـه بودند و از منظر قرآن، میل به نابودی ایشان و شاد شدن از خبر آن، منع اخلاقی ندارد.

از دیگر سو، بر وفق تورات، همسر ابراهیم پس از مژده یافتن به تولد فرزند از روی ناباوری مـی‌خنـدد. تورات در این باره می‌گوید :

زوجه‌ات ساره را پسری خواهد شد و ساره به در خیمه‌ای که در عقب او بود شنید. و ابراهیم و ساره، پیر و سالخورده بودند و عادت زنان از ساره منقطع شده بود. پس ساره در دل خود بخندید و گفـت: آیـا بعـد از فرسودگی‌ام مرا شادی خواهد بود؟ و آقایم نیز پیر شده است. (کتاب مقدس، سفرپیدایش،۱۲/۱۸-۱۰)

بدین‌سان هر چند ظاهر عبارت قرآنی «فضحکت فبشرناها» آن است که نخست خنده و سپس بشارت

رخ داده است اما بر وفق پیشینه قصه در تورات، نخست بشارت و سپس، خندیدن رخ داده است.

در مقام دفاع از رجحان سیاق قرآن بر پیشینه توراتی قصه، می‌توان گفت که هرچند اصل ماجرای خندیدن همسر ابراهیم در تورات و قرآن مشترک است اما قرآن بر آن بوده تا در بیان سبب آن راهی متفاوت از تورات در پیش گیرد، زیرا حرف فاء بر توالی دو حادثه دلالت دارد و عطف «فَبَشَّرْنَاهَا» به «ضَحِكَتْ» نشان می‌دهد که پس از خندیدن همسر ابراهیم، وی را به فرزنددار شدن بشارت داده‌اند. بنابراین، بشارت نمی‌تواند سبب خنده باشد، چون خندیدن قبل از بشارت رخ داده است. به علاوه، اگر بتوان برای خنده، علل و اسبابی دیگر یافت، قول به تقدیم و تأخیر واژگان در آیه، وجهی ندارد. ممکن است تصور شود که در این موضع، حکمتی مشاهده نمی‌شود که قرآن در توضیح سبب خنده، راهی متفاوت از تورات، در پیش گرفته باشد اما در مقابل، می‌توان احتمال داد که خندیدن منکرانه در برابر بشارت فرشتگان خدا، در شأن همسر ابراهیم نبوده است، از این رو قرآن ضمن گزارش خنده وی، درباره سبب آن، موضعی متفاوت با تورات اتخاذ کرده است تا همسر ابراهیم را تنزیه نماید.

با این همه، صراحت پیشینه توراتی در بیان سبب خنده و ابهام قرآن در این باره، فهمنده قرآن را برمی‌انگیزد که برای توجیه ساختار «فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا» به گونه‌ای هماهنگ با پیشینه توراتی، چاره‌اندیشی کند. در این راستا، قول رایج، باور به «تقدیم و تأخیر» است که «فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا» را در مقام فهم، به « فَبَشَّرْنَاهَا فَضَحِكَتْ» بدل می‌کند. اگر پرسش شود که چرا قرآن، به جای آوردن هر واژه در جای خود، واژگان را پس و پیش کرده است؟ پاسخ آن است که جابجا شدن واژگان از آن رو است که در زیبایی آهنگین قرآن خللی رخ ندهد.

به علاوه، می‌توان به جای ادعای تقدیم و تأخیر، بر آن شد که «فَبَشَّرْنَاهَا» عطف به «ضَحِكَتْ» نیست بلکه به جمله «امْرَأَتُهُ قَآئِمَةٌ» عطف شده است. در این فرض، با دو جمله ذیل مواجه هستیم:

۱-وَامْرَأَتُهُ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ

۲-وَامْرَأَتُهُ قَآئِمَةٌ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ

بدین‌سان آیه از خندیدن همسر ابراهیم و بشارت یافتن وی به فرزند خبر می‌دهد، بی آنکه تقدم و تأخر زمانی این دو حادثه را بیان دارد و بی آنکه سبب بودن بشارت برای خنده را اثبات یا نفی کند.

افزون بر این، اگر بتوان «فاء» در «فَبَشَّرْنَاهَا» را در معنای «واو حال» انگاشت، باز هم نیازی به انگاره تقدیم و تأخیر نیست. بر این اساس، معنا آن است که «و زن او ایستاده بخندید، چون بشارت دادیم او را به اسحاق و از پس اسحاق، یعقوب» چنانکه در یک ترجمه کهن پارسی، چنین آمده است. (قرآن عظیم، ۲۲۹)

خلاصه آن که بر وفق تورات سبب خنده، بشارت یافتن به فرزند است و خنده‌ای که در پی بشـارت رخ داده، از باب سرور و شادی نبوده است بلکه از باب انکار و تعجب، روی داده است. در این راستا، راجح آن است که عبارت قرآنی «فَضَحِکَتْ فَبَشَّرْنَاهَا» به گونه ای هماهنگ با پیشینه توراتی آن، فهم گردد. بدین‌سان قول به تقدیم و تأخیر در «فَضَحِکَتْ فَبَشَّرْنَاهَا» یا قول به معطوف بودن «فَبَشَّرْنَاهَا» به «امْرَأَتُهُ قَآئِمَةٌ» یا قـول به هم معنایی «فاء» در «فَبَشَّرْنَاهَا» با «واو حال»، جمع میان پیشینه توراتی قصه با متن قرآن را امکـان‌پـذیر می‌گرداند.

ج. ناهمخوانی تورات با سیاق در قصه برهنگی آدم و حواء

فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ... (اعراف/۲۲)

(پس چون آن دو، از آن درخت چشیدند، عورت آن دو بر ایشان آشکار شد و به چسباندن برگ‌های باغ بهشت بر خود پرداختند.)

بر وفق آیه فوق، خوردن آدم و همسر او از درخت ممنوع در باغ بهشت، سبب شد که عـورت آن دو بـر ایشان آشکار گردد و آن دو با استفاده از برگ درختان، سعی در پوشاندن عورت خویش کردنـد. در توضـیح حکایت قرآن درباره آشکار شدن عورت آدم و حواء، دست کم سه احتمال زیر قابل طرح است:

۱- آدم و حواء قبل از لغزش، اساساً دارای عورتی که بیرون از بدنشان باشد، نبودند، چنانکه ادعا شـده است که عورت آدم و حواء داخل بدنشان قـرار داشـت و بعـد از خـوردن از درخـت ممنـوع، پدیـدار شـد. (هاشمی رفسنجانی، ٤٩٣/٥)

۲- آدم و حواء پیش از خوردن از درخت ممنوع، دارای عورت و دارای لباس بودنـد امـا لغـزش آن دو، سبب شد که لباس خود را از دست بدهند. به گفته طبری (١٦٨/٨) خدا آن دو را از لباسی که پـیش از گنـاه بر آنان پوشانده بود، عریان کرد. ابوالفتوح (١٥١/٨) نیز از پوشیده بودن عورت ایشان به جامه‌هـای بهشـت پیش از وسوسه شیطان سخن گفته است.

۳- آدم و حوا قبل از لغزش، دارای عورت و برهنه بودند اما آگاه نبودند که برهنگی شـرم آور اسـت. در ادامه، پس از خوردن از درخت ممنوع، آگاه گشتند که عریان هستند و باید خود را بپوشانند. علـی شـریعتی (۲۳۹) میوه ممنوع در قصه آدم را به «خودآگاهی» معنا کرده است.

در میان این سه احتمال، تورات، احتمال اخیر را تقویت می‌کند. به گفتـه تـورات، «آدم و زنـش هـر دو برهنه بودند و خجلت نداشتند.» (کتاب مقدس، سفر پیدایش، ۲۵/۲) در ادامه قصـه کـه آن دو از درخـت ممنوع می‌خورند، تورات بیان می‌دارد که «آن گاه چشمان هر دوِ ایشان باز شد و فهمیدند که عریانند، پـس برگ های انجیر به هم دوخته، سترها برای خویشتن ساختند.» (همان، ۷/۳)

ممکن است اشکال شود که سیاق آیات قبل و بعد، تمسک به قول تورات در این باره را ضعیف جلوه می‌دهد؛ زیرا آیه «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَاتِهِمَا...» (اعراف/۲۰) دلالت دارد که قبل از لغزش، عورت‌های آدم و حواء بر آن دو مستور بوده است. آیه «يا بَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءاتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ...» (اعراف/۲۷) نیز بیان می‌دارد که شیطان، لباس آدم و حواء را برکند، بنابراین نمی‌توان بر آن شد که آن دو، پیش از لغزش، فاقد لباس بوده‌اند.

با این همه، در مقام دفاع از فهم قصه قرآن به سان پیشینه تاریخی آن در تورات، می‌توان اظهار کرد که آیه بیست و هفتم اعراف، خطاب به نسل آدم است و جمله «يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءاتِهِمَا» را می‌توان این گونه فهمید که شیطان در زندگی زمینی، از زن و مرد لباسشان را بر می‌کند و ایشان را برهنه کرده و به فتنه می‌افکند. آیه بیستم اعراف نیز گرچه دلالت دارد که پیش از لغزش، عورت‌های آدم و حواء بر آن دو مستور بوده است اما لزوما بیان نمی‌دارد که این پوشیدگی از طریق لباس بوده است بلکه محتمل است که پوشیده بودن عورت آدم و حواء بر آن دو، بر ناآگاهی ایشان به عورت هایشان حمل گردد.

به هر تقدیر، غایت اشکال آن است که سیاق آیات سوره اعراف، قرینه‌ای برای تقویت وجه دوم فراهم می‌آورد و این نکته، منافاتی با آن ندارد که تورات نیز قرینه‌ای برای تقویت وجه سوم فراهم آورد.

حال در مقام فهم آیه بیست ودوم اعراف، وجه دوم که موید به آیات قبل و بعد است، قوی‌تر جلوه می‌کند یا وجه سوم که با پیشینه قصه در تورات هماهنگی دارد؟

به نظر راقم این سطور، قرینه حاصل از آیات قبل و بعد را باید قوی‌تر از قرینه حاصل از پیشینه قصه در تورات انگاشت، زیرا توجیهاتی که برای هماهنگ‌سازی آیات قبل و بعد با پیشینه توراتی قصه فرض شد، عاری از تکلف نیستند.

د. ناهمخوانی تورات با سیاق در قصه فروش یوسف

وَجَاءتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُواْ وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلاَمٌ وَأَسَرُّوهُ بِضَاعَةً وَاللّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُواْ فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ (یوسف/۲۰-۱۹)

(کاروانی آمد و آورنده آب خود را فرستادند و او دلوش را انداخته، گفت مژده که این، یك پسربچه است و او را به عنوان یک کالای تجاری، نهان داشتند و خدا به رفتارشان آگاه است و او را به بهای اندک چند سکه نقره، فروختند و به او رغبتی نداشتند.)

در تفسیر آیات فوق، در تعیین مرجع ضمیر جمع در «شروه» و نیز ضمائر جمع قبل و بعد آن اختلاف شده است. پاره‌ای از اهل تفسیر، مراد از فروشندگان یوسف در این موضع را، برادران او انگاشته‌اند و پاره‌ای

دیگر، فروشندگان را کاروانیانی دانسته‌اند که یابندگان یوسف از چاه بودند. قائلان به قول اخیر، گـاه فـروش یوسف را به مطلق کاروانیان نسبت داده‌اند و گاه فروشندگان را به بیرون آورنده یوسف از چـاه و همراهـانش محدود کرده‌اند. به گفته ابن عطیه، (۹۸۵) ابن عباس و مجاهد، مرجع ضمیر جمع در «شـروه» را بـرادران یوسف انگاشته‌اند. طبری (۲۰۳/۱۲)، طوسی (۱۰۴/۶) و ابوالفتـوح (۳۳/۱۱) نیـز فروشـندگان را بـرادران یوسف می‌دانند اما شوکانی (۱۰۶۳/۱) بیان می‌دارد که وارد شونده به آب و همراهان او، یوسف را فروختند. ابن عاشور، صحیح‌ترین تفسیر درباره مرجع ضـمیر جمـع در «شـروه» را «السـیارة» (کـاروان) مـی‌دانـد. (همان، ۴۱/۱۲)

به گفته طباطبایی (۱۱۰/۱۱)، بیشتر مفسران بر آن رفته‌اند که مرجع ضمیر جمع در «شـروه»، بـرادران یوسف می‌باشند و بر این اساس، برادران یوسف، او را به بهایی اندک به کاروانیان فروختنـد، بعـد از آن کـه ادعا کردند که یوسف، غلام ایشان است که به چاه افتاده است. طباطبایی، خود با استشهاد به سیاق آیـات، مرجع ضمیر را کاروانیان قلمداد می‌کنـد. (همـان) بـه عقیـده وی، در آیـه پیشـین، مرجـع ضـمائر جمـع، کاروانیان هستند و پس از آن نیز از برادران یوسف، ذکری صریح نرفته است که ضمیر جمع در «شـروه» بـه ایشان بازگردد.(همان)

هویداست که برای تعیین مرجع ضمیر جمع در «شروه»، دانستن مرجع ضمائر جمـع در آیـه پیشـین، اهمیت وافر دارد. به گفته ابن عطیه (۹۸۵) مجاهد، ضمیر جمع در «أسرّوه» را راجع به صاحبان دلو شمرده اما ابن عباس آن را به برادران یوسف بازگردانده است. ابوالفتوح رازی نیز این را دو قول یـاد کـرده اسـت. بـه نوشته وی «اینان که آب می‌کشیدند پنهان کردند او را از دیگران تا طمع نصیب نکنند و قول دگر آن است که برادران، کار او را پنهان کردند و نگفتند او، برادر ماسـت.» (ابوالفتـوح،۳۲/۱۱) ابوالفتـوح قـول نخسـت را درست‌تر می‌انگـارد. (همـان) ابـن عاشـور(۳۹/۱۲) عقیـده دارد کـه مرجـع ضـمیر در «أسـرّوه»، نـاگزیر «السیارة» (کاروان) است. رشیدرضا (۲۲۸/۱۲-۲۲۷) نیز ارجاع دادن ضمیر به بیـرون آورنـده یوسـف از چاه و همراهان او و یا ارجاع دادن آن به برادران یوسف را خلاف ظاهر می داند و مرجع ضمیر را کاروانیـان معرفی می‌کند.

به عقیده راقم این سطور، بر حسب سیاق آیات قرآن، کاروانیان در صحنه آیات نوزدهم و بیسـتم سـوره یوسف، حضور دارند اما برادران یوسف، صحنه را ترک کرده‌اند، زیرا در آیه شانزدهم، بیان شده کـه بـرادران یوسف، شبانگاه به نزد یعقوب پدر خود بازگشتند. بنابراین بر وفق سیر مـاجرا در قـرآن، بـرادران یوسـف، از چاه فاصله گرفته‌اند اما کاروانی بر سر چاه رسـیده و آب آورنـده ایشـان، یوسـف را از دل چـاه بیـرون آورده است. به علاوه، فروش یوسف توسط برادران مبتنی بر آن است که برادران مدعی مالکیت پسر به چاه افتـاده

باشند اما این مدعای مفروض برادران، اساسا در قرآن نیامده است بلکـه بـر وفـق آیـه دهـم سـوره یوسـف، پیشنهاد یکی از برادران به باقی ایشان آن است که یوسف را مکشید بلکه او را در چاه بیفکنید تا یک کاروان او را برگیرد. بر این اساس، هدف آن است که کاروانی یوسف را برگیرد نه آن که یوسف فروخته شود.

خلاصه آن که مراد از «أسرّوه» و «شروه» بر وفق سیاق آیات آن است که کاروانیان که یوسف را از چـاه در آوردند، او را از دیگران نهان داشتند و او را به درهم هایی اندک فروختند. به نظر می‌رسد کاروانیان چـون ارزش یوسف را نمی‌دانستند و به نگه داشتن او رغبتی نداشتند، او را به بهایی اندک فروختند.

اگر پرسش شود که چرا کاروانیان، یوسف یا خبر یـافتن او را نهـان داشـتند؟ پاسـخ آن اسـت کـه اگـر ماجرای پسر پیدا شده اعلام می گردید، محتمل بود که صاحب فرزند فـرا رسـد و او را از دسـت کاروانیـان بستاند. بنابراین امر یوسف را نهان داشتند تا صاحب فرزند مدعی ایشان نشود و بتوانند او را به عنوان بـرده، به فروش برسانند. به عقیده ابن عاشور(۴۰/۱۲) عرف آن بود که کاروانیان به ساکنان نزدیک آن چاه، اعـلام دارند که چنین پسری را در چاه یافته‌اند اما آنان خبر یافتن یوسف را نهان داشتند، زیـرا ترسـیدند کـه چـون خانواده یوسف به یافتن او خبردار شوند، او را طلب کرده و از ایشان بگیرند.

حال باید پرسید از چه رو، برخی مفسران بر آن شده اند که سیاق را نادیـده انگارنـد و ضـمیر جمـع در «شروه» را به برادران یوسف، بازگردانند؟

به نظر می‌رسد پیشینه قصه در تورات، در پیدایش این قول تفسیری، موثر بوده است، زیـرا در تـورات از فروختن یوسف به کاروانیان توسط برادران او سخن رفته است، در تورات در این‌باره آمده است:

« او را گرفته در چاه انداختند اما چاه خالی و بی آب بود. پس برای غذا خوردن نشستند و چشمان خود را باز کرده دیدند که ناگاه قافله اسماعیلیان[1] از جلعاد می‌رسد و شتران ایشان کتیرا و بَلَسان و لادن بار دارنـد و می‌روند تا آنها را به مصر ببرند. آن گاه یهودا به برادران خود گفت: برادر خود را کشتن و خون او را مخفـی داشتن چه سود دارد؟ بیایید او را به این اسماعیلیان بفروشیم و دست مـا بـر وی نباشـد زیـرا کـه او بـرادر و گوشت ماست. پس برادرانش بدین رضا دادند. و چون تجار مدیانی در گذر بودند، یوسف را از چاه کشـیده برآورند و یوسف را به اسماعیلیان به بیست پاره نقـره فروختنـد. پـس یوسـف را بـه مصـر بردنـد.» (کتـاب مقدس، سفر پیدایش،۲۸/۳۷-۲۴)

در تورات هرچند از فروختن یوسف به کاروانیان توسط برادران او سخن رفته است، اما کاروانیان هـم به نوبه خود یوسف را در مصر می فروشند. تورات در این باره مـی‌گویـد: «مـدیانیان، یوسـف را در مصـر بـه فوطیفار که خواجه فرعون و سردار افواج خاصه بود، فروختند.» (همان،۳۶/۳۷)

۱- به گفته ابن عاشور (۳۹/۱۲) مراد تورات از «اسماعیلیان» در این حکایت، آن است که کاروانیان از نسل اسماعیل پسر حضرت ابراهیم بوده‌اند.

در قرآن نیز آیه «وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِن مِّصْرَ...»(یوسف/۲۱) به فروش یوسف توسط کاروانیان در مصر اشاره کرده است. بنابراین درباره فروش یوسف در مصر توسط یک کاروان تجاری، میان تورات و قرآن خلافی نیست و هر دو کتاب از این فروش، خبر داده اند. اختلاف در آن است که بر فرض پایبندی به سیاق آیات قرآن، در سوره یوسف از فروش او به دست برادران سخنی نرفته است بلکه کاروانیان، یوسف را می یابند و او را به مصر برده و می‌فروشند.

البته در مقام نفی دلالت سیاق، می‌توان بر آن شد که ترتیب حوادث ذکرشده در سیاق قصه های قرآن دلالت ندارد که در عالم خارج نیز حوادث به همین ترتیب رخ داده باشد. بر این فرض، منعی ندارد که قرآن در مقام قصه گویی، ابتدا از بازگشت برادران یوسف به نزد پدر سخن گوید و سپس قصه گو برگردد و از فروش یوسف به دست برادرانش به کاروانیان خبر دهد، هرچند در عالم خارج، نخست فروش یوسف و سپس بازگشت برادران به نزد پدر رخ داده باشد. به علاوه، معامله یوسف که در آیه بیستم سوره یوسف از آن سخن رفته است، معامله‌ای است که به قیمت ناچیز آن با تعبیر «دراهم معدودة» (سکه های نقه معدود) اشاره است. این نکته هم می‌تواند قرینه‌ای - هرچند کوچک- بر آن باشد که آیه بیستم سوره یوسف به فروش یوسف توسط برادران اشاره دارد، زیرا - چنانکه ملاحظه شد- تورات در توصیف فروختن یوسف توسط برادران، قیمت او را ذکر کرده است اما به وقت فروش یوسف در مصر، قیمت را ذکر نکرده است.

به هر تقدیر، در این موضع، می‌توان به نیکی دو نظریه رقیب را به تصویر کشید که مستند یکی سیاق آیات و مستند دیگری، پیشینه توراتی قصه است.

بر وفق نظریه نخست، باید به سیاق آیات در سوره یوسف متعهد بمانیم و ضمیر جمع در «شروه» را به کاروانیان راجع بدانیم و بر این اساس، اعلام داریم که قرآن بر خلاف تورات، تنها از یک بار فروش یوسف در مصر سخن گفته است.

نظریه دوم آن است که گزارش قرآن از فروختن یوسف را هماهنگ با تورات بفهمیم، هرچند در این میان، از سیاق آیات قرآن، تا حدی عدول گردد. در این راستا، باید ضمیر جمع در «شروه» را به برادران یوسف بازگردانیم تا قرآن هم به سان تورات از دوبار فروخته شدن یوسف خبر داده باشد.

حال مراعات سیاق آیات راجح است یا هماهنگ فهمیدن قصه با پیشینه تاریخی آن؟

اگر قرار بر داوری باشد، این تحقیق به مراعات سیاق آیات در این موضع نظر دارد، هرچند این مراعات سبب شود که قرآن درباره چند بار فروخته شدن یوسف، به گونه‌ای متفاوت با تورات سخن گفته باشد.

۵. ناهمخوانی تورات با سیاق در قصه رسالت نهصد و پنجاه ساله نوح

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ

(عنکبوت/۱۴)

(و نوح را به سوی قومش فرستادیم، پس میان ایشان، نهصد و پنجاه سـال درنـگ کـرد، سـپس طوفـان ایشان را -که ستم پیشه بودند- دربرگرفت.)

بر وفق آیه فوق، خداوند نوح را برای انجام رسالت به نزد قـومش فرسـتاد و او در میـان آنـان، نهصـد و پنجاه سال ماندگار بود تا آن که طوفان، قوم ستم پیشه وی را به نابودی کشاند.

به گفته عموم اهل تفسیر - از جمله ابن عطیه (١٤٥٧)، ابوحیان (١٤٠/٧) و ابـن عاشـور (١٤٦/٢٠)- ظاهر آیه آن است که مدت نهصد و پنجاه سال، مدت زمان رسـالت و دعـوت نـوح در میـان قـومش بـوده است. به گفته شوکانی (٤٢٢/٢) آیه دلالت ندارد که همه عمر نوح نهصد و پنجـاه سـال باشـد بلکـه تنهـا بیانگر سالیان دعوت نوح در میان قوم خود است. ابن عطیه (١٤٥٧) محتمل انگاشـته کـه نهصـد و پنجـاه سال، مدت زمان اقامت نوح در میان قومش، از وقت تولد وی تا زمان غرق شـدن قـوم باشـد امـا ابوحیـان (١٤٠/٧) با تکیه بر فاء عطف در «فلبث فیهم ...» که بر توالی رسالت نوح و درنگ او دلالـت دارد، چنـین احتمالی را روا نمی‌داند. بر وفق نقل طبری از «عون بن ابی شداد» ، خدا نوح را به سوی قومش فرسـتاد در حالی که سیصد و پنجاه سال داشت، سپس وی، نهصد و پنجاه سال در میان ایشان بود و پس از طوفان نیز، سیصد و پنجاه سال زیست. (طبری ،۱۵۸/۲۰) بر این اساس، جمع سالیان عمر نوح بـه هـزار وششصـد و پنجاه سال می‌رسد. هویداست که این گزارش نیز به سان نظرگاه عموم مفسران، نهصد و پنجاه سال را مدت دعوت نوح دانسته است. از دیگر سو، در نقلی از قتاده آمده است که نوح پـیش از شـروع دعـوت، سیصـد سال در میان قوم خود بود، سپس سیصد سال ایشان را دعوت نمود و پس از طوفان نیز سیصد و پنجاه سـال زیست. (ابن جوزی، ۴۰۲/۳؛ ماوردی، ۲۷۹/۴) بر این اساس، ماوردی، در مقام توضـیح نهصـد و پنجـاه سال، یکی از اقوال را آن می‌داند که این مدت بیانگر مقدار عمر نوح به نحو کامل است. (همـان) مـی‌تـوان حدس زد که خاستگاه قول قتاده، پیشینه تاریخی قصه نوح در تورات بوده است، زیرا در تورات آمـده اسـت که «نوح بعد از طوفان سیصد و پنجاه سال زندگانی کرد. پس جمله ایام نوح نهصد و پنجـاه سـال بـود کـه مُرد» (کتاب مقدس، سفر پیدایش، ۲۹/۹-۲۸) بدینسان تورات، قول قتاده درباره عمر نهصد و پنجاه سـاله نوح را موید می‌دارد.

از دیگر سو، سیاق آیه در این موضع، گواه قول مشهور است، زیرا فاء در «فلبث» دلالت دارد که اقامت نهصد و پنجاه ساله نوح، به دنبال فرستاده شدن وی از جانب خداوند به سـوی قـومش، رخ داده اسـت. بـه همین‌سان، فاء در «فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ» دلالت دارد که ماجرای طوفان پس از اقامت نهصد و پنجاه ساله نوح در میان قومش برای انجام رسالت، پدیدار شده است. به دیگر بیان، عبارت «لَبِثَ نُوح فِي قَوْمِهِ کـذا سَـنَة»

(نوح در میان قوم خود، آن مقدار سال، درنگ نمود) اگر قبل و بعدی نداشته باشد، می‌تواند این گونه فهمیده شود که سالیان عمر نوح، فلان مقدار سال بوده است، اما آن گاه که این عبارت، قبل و بعدی دارد، یعنی پیش از آن، از فرستاده شدن نوح توسط خداوند و پس از آن، از آمدن طوفان برای قوم نوح، سخن رفته است، دیگر نمی‌توان جمله مزبور را بر مطلق عمر نوح حمل کرد بلکه مفاد آن، بیان عمر نوح در بازه زمانی فرستاده شدن وی به رسالت تا وقوع طوفان است.

افزون بر این، تحلیل غرض آیه نیز شاهدی بر صدق قول مشهور است، زیرا آیه در مقام آن است که از مهلت یافتن موقت کافران قبل از وقوع عذاب خبر دهد و این مهلت یابی را با قطعیت عذاب، جمع نماید. در حقیقت آیه هشداری به مخاطبان رسول اسلام است و به مکیان مشرک اعلام می‌دارد که گرچه سالیانی چند مهلت یافته اند اما نباید گمان کنند که از عذاب رهایی یافته اند بلکه سرانجام آنان هلاکت است، چنانکه قوم نوح بسی بیشتر از ایشان مهلت یافتند ولی سرانجامشان هلاکت و خسران شد. در این راستا، ذکر مقدار زمان زیستن نوح پس از طوفان هدف قرآن نبوده است و بر دانستن سن وی به وقت مبعوث شدنش به رسالت نیز فایده ای مترتب نیست بلکه تنها سالیان رسالت نوح پیش از وقوع طوفان، اهمیت دارد، زیرا سالیان رسالت نوح قبل از طوفان، نشان دهنده مهلت یافتن پیش از عذاب قوم او است و به این سبب، آیه، بر مدت زمان رسالت و دعوت نوح انگشت می نهد. (نه مدت زمان عمر او)

بنابراین، نمی‌توان به سان تورات، مدت نهصد و پنجاه سال را مربوط به تمام عمر نوح دانست زیرا قرینه فراهم آمده از تورات با سیاق آیه ناسازگار است و در این تعارض، وزن سیاق، ثقیل‌تر است.

جمع بندی و نتیجه گیری

در نمونه‌های پنجگانه فوق، دو قول رقیب در مقام فهم قرآن وجود داشت که مستند یکی، سیاق و مستند دیگری، پیشینه توراتی قصه بود. کاویدن این مصادیق پنجگانه نشان داد که چالش ناسازگاری پیشینه توراتی قصه‌های قرآن با سیاق آیات، چنان ژرف است که در همه مواضع، نمی‌توان راهکاری واحد را در پیش گرفت بلکه داوری نهایی در هر مورد، برحسب عوامل متعدد، تعیین می‌شود. بدین‌سان در نمونه‌های اول و دوم، اخذ پیشینه توراتی و در نمونه‌های سوم، چهارم و پنجم، عدم اخذ پیشینه توراتی، راجح جلوه کرد.

از میان عوامل تعیین کننده در داوری، دست کم می توان بر چهار عامل زیر انگشت نهاد:

۱) قرینه حاصل از سیاق در همه مواضع قرآن از درجه و اعتباری یکسان برخوردار نیست؛ زیرا گاه مراد از سیاق، نحوه چینش جملات در درون یک آیه است (مانند نمونه‌های دوم و پنجم) ، گاه مراد از سیاق، آیه یا آیات پیشین هستند (مانند نمونه چهارم)، گاه مراد از سیاق، آیه یا آیات پسین هستند. (مانند نمونه اول) و

گاه نیز دو وجه اخیر باهم جمع می‌شوند. (مانند نمونه سوم)

هویداست که قرینه سیاق، هرگاه مبتنی بر نحوه چینش جملات در درون یک آیه باشد، از قرینـه مبتنـی بر آیات پیشین یا پسین معتبرتر است. از دیگر سو، در عرف اهل زبان، تـأثیر جمـلات پیشـین در معنایـابی جملات پسین فزونتر است تا عکس آن. از این‌رو، قرینه سیاق هرگاه مبتنی بر آیـات پیشـین باشـد از قرینـه مبتنی بر آیات پسین، اعتبار فزونتری دارد. همچنین سیاق مبتنی بر آیـات پیشـین یـا آیـات پسـین، هـر چـه نزدیکتر باشد، معتبرتر و هرچه دورتر باشد، کم اعتبارتر می‌شود.

در این راستا، هرگاه رهایی از سیاق، نیازمند تخلفی خفیف از ظـاهر آیـات باشـد، مـی‌تـوان بـه مقـدم انگاری پیشینه توراتی گرایید اما اگر استشهاد به پیشینه، به تکلفـی بـزرگ در توجیـه سـیاق بینجامـد، بـاقی ماندن بر سیاق و نادیده‌انگاری تورات، راجح جلوه می‌کند.

۲) در فرض تعارض سیاق آیات با پیشینه توراتی قصه، استناد به تورات، به معنای عدول از سیاق است و این عدول، نیازمند آن است که با استدلال، توجیه گردد. از دیگر سو، اقامه قرینه برای عـدول از سـیاق در همه مواضع قرآن، به یکسان امکان‌پذیر نیست و دشواری نادیده انگاری سیاق، در آیات مختلـف، شـدت و ضعف دارد. به عنوان مثال، در نمونه دوم، هرچند استشهاد به تورات، مستلزم عدول از سیاق بـود، امـا سـه توجیه زبانی، برای این عدول، ارائه شد حال آن که در نمونه پنجم، ارائه توجیهات زبانی از این سـنخ، بـرای رهایی از سیاق امکان‌پذیر نبود.

۳) در فرض تعارض سیاق با پیشینه توراتی، تمسک به سیاق، به معنای نادیده انگـاری پیشـینه تـوراتی است و این نادیده انگاری، به توضیح، نیازمند است. در این راستا، هرگـاه بتـوان مـدلل نمـود کـه قـرآن در موضوعی معین، قصد تخطئه تورات را دارد یا بر آن است که سخنی متفـاوت از تـورات گویـد، تمسـک بـه سیاق آیات قرآن و نادیده انگاری پیشینه توراتی، به سهولت میسر می‌گردد، چنانکه نمونـه پـنجم، مصـداق چنین امری است. از دیگر سو، هرگاه نتوان مدلل نمود که قرآن قصد متفاوت سخن گفتن با تـورات را دارد، نادیده‌انگاری پیشینه توراتی، آسان جلوه نمی‌کند.

۴) آن گاه که در تفسیر آیات قرآن دو قول رقیب پدیدار مـی‌گـردد و یکـی از اقـوال، بـه پیشـینه تـوراتی موضوع استناد می‌جوید، نقش تورات ممکن است تعیـین کننـده یـا تعیـین ناکننـده باشـد. نقـش تـورات، هنگامی تعیین کننده است که در رقابت میان اقوال الف و ب، قول الف را موید دارد و قول الف، قول مختار فهمنده قرآن گردد، به گونه ای که اگر تأیید قول الف با پیشینه توراتی نبود، آن قول، برگزیده نمی‌شد. از دیگر سو، نقش تورات، تعیین کننده نیست هنگامی که تورات در رقابت میان اقوال الف و ب، قول الـف را مویـد دارد اما با فرض فقدان قرینه تورات نیز قول الف، راجح و مختار باشد.

به نظر می‌رسد آن گاه که استشهاد به پیشینه توراتی، نقش تعیین کننده ندارد، استشـهاد بـه آن آسـان‌تـر انجام می شود، چون در این سنخ موارد، پیشینه توراتی قولی را تقویت می‌کند که بـا شـواهد دیگـر، مـدلل شده است. اما آن گاه که استشهاد به پیشینه توراتی، نقش تعیین کننده دارد، تمسک به تورات و ترجیح آن بر سیاق، نیازمند تأمل بیشتر می‌گردد.

به هر تقدیر، برای داوری در میان تعارض سیاق آیات با پیشینه تـوراتی، معیـاری کمّـی و دقیـق وجـود ندارد. همه چیز به ذهن فهمنده بازمی‌گردد که مراعات سیاق در فهم قصه را تا چـه میـزان مهـم مـی‌دانـد و تخلف از آن را برای هماهنگ شدن قصه قرآن با پیشینه تاریخی‌اش، تا به کجا روا می‌انگارد.

منابع

ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان بن علی، (۱۴۳۱ ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دارالکتاب العربی.

ابن عاشور، محمد الطاهر، (۱۴۲۰ ق)، التحریر و التنویر ، بیروت: موسسه التاریخ العربی.

ابن عطیّه، ابو محمد عبد الحق ،(بی تا) المحرّر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دار ابن حزم.

ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، (۲۰۱۰م)،تفسیر البحر المحیط، بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۳۶۶ ش)، روض الجنان و روح الجنان، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آسـتان قدس رضوی.

رشیدرضا، محمد،(۱۴۲۶ ق)، تفسیرالقرآن الحکیم المشهور بتفسیر المنار، بیروت: دار الکتب العلمیه.

زمخشری، محمود بن عمر،(۱۴۲۹ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتاب العربی.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۲۲ ق)، الاتقان فی علوم القـرآن ، تصـحیح: محمـد سـالم هاشـم، بـی جـا: منشورات ذوی القربی.

شریعتی، علی، (۱۳۷۵ش)، انسان (مجموعه آثار شماره ۲۴)، تهران: انتشارات الهام.

شوکانی، محمد بن علی،(۱۴۳۰ق)، فتح القدیر، بیروت: دارالکتاب العربی.

طباطبایی، محمد حسین،(۱۴۳۰ق)،المیزان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه دار المجتبی.

طبری، محمد بن جریر، (بی تا)، تفسیر الطبری: جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربیّ .

طوسی، محمد بن حسن،(۱۴۳۱ ق)، التبیان فی تفسـیر القرآن،تصـحیح: احمـد حبیـب قصـیر العـاملی، بیـروت: الامیره.

فخررازی، محمد بن عمر، (۲۶-۱۴۲۵ ق)، تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیـب؛ بیـروت: دارالفکر.

فرّاء ، یحیی بن زیاد ،(۱۴۳۲ق)، معانی القرآن ، تحقیق: عماد الدین بن سید آل درویش، بیروت: عالم الکتب.

قرآن عظیم ؛ ترجمه فارسی بر اساس ترجمه تفسیر طبری، (۱۳۹۰ش)، به اهتمام : محمد علـی منصـوری، تهـران:

موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

کتاب مقدس (ترجمه قدیم) ؛ شامل کتب عهد عتیق و عهد جدید ،(۲۰۰۵ م)، بی جا: انتشارات ایلام.

ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، (بی تا)، تفسیر الماوردی: النکت والعیون، بیروت: دارالکتب العلمیة.

محلّی، محمد بن احمد، و سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر ،(۱۴۳۲ق)، تفسیر الجلالین، بیروت: مکتبه العصریه.

مقاتل بن سلیمان،(۱۴۲۴ق)،تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق: احمد فرید، بیروت: دارالکتب العلمیه.

هاشمی رفسنجانی، اکبر و جمعی از محققان، (۱۳۷۵ش)، تفسیر راهنما، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.